

Obrist, Katia

El ordenamiento del sistema jurídico ateniense a partir del vocabulario de la legalidad en Antígona de Sófocles

6º Coloquio Internacional. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad

19 al 22 de junio de 2012

CITA SUGERIDA:

Obrist, K. (2012) El ordenamiento del sistema jurídico ateniense a partir del vocabulario de la legalidad en Antígona de Sófocles [en línea]. 6º Coloquio Internacional, 19 al 22 de junio de 2012, La Plata, Argentina. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4045/ev.4045.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

EL ORDENAMIENTO DEL SISTEMA JURÍDICO ATENIENSE A PARTIR DEL VOCABULARIO DE LA LEGALIDAD EN *ANTÍGONA* DE SÓFOCLES*

KATIA OBRIST

Universidad de Buenos Aires

(Argentina)

RESUMEN

Abordamos en *Antígona* la voz *nómos* utilizada por la protagonista en su último discurso (vv. 908 y 914). Con ese término califica la razón de su proceder, que justifica contraponiendo su condición como hermana del muerto a una potencial situación como esposa o madre de un difunto. Pese al uso de *nómos*, observa Etxabe (2009: 61), tales palabras no han sido articuladas con un argumento legal; no obstante, a un estudio con tales propósitos pareciera poder objetarse el hecho de que el léxico jurídico implica ante todo generalidad, lo que entraría en contradicción con la particularidad y excepcionalidad que caracteriza aquello que *Antígona* califica como *nómos*. Revisamos entonces qué implica para *Antígona* el entierro de su hermano y luego abordamos el asunto desde los estudios más recientes sobre la legalidad griega, atendiendo especialmente al ordenamiento del sistema jurídico que tiene lugar en el siglo V a.C., y que

* La presente comunicación corresponde a los trabajos realizados como becaria de doctorado de la UBA, dirigidos por la Dra. Rodríguez Cidre, y forma parte de las actividades correspondientes a los Proyectos de Investigación I+D *Clases de edad y de género* (MICINN, Ministerio de Educación y Ciencia HAR2011-27092/HIST. IP, España, 2012-2014), dirigido por la Dra. Iriarte Goñi en la Universidad del País Vasco, y *Prácticas estatales y formas de organización política e institucional en el mundo greco-romano* (código 01/1044), dirigido por el Dr. Gallego y codirigido por el Dr. García Mac Gaw en la Universidad de Buenos Aires.

implica un cambio de actitud con respecto a las leyes no escritas frecuentemente asociadas a Antígona.

ABSTRACT

We approach in *Antigone* the word *nomos* used by the female protagonist in her final speech (vv. 908 and 914). With this term she describes the reason for her action and justifies it contrasting her condition as the dead's sister with a potential situation as wife or mother of a deceased. Despite their use -Etxabe (2009: 61) has observed- such words have not been articulated with a legal argument. However, to a study for such purposes seems to be objected that the legal vocabulary implies generality, which seems to contradict the particularity and exceptionality that characterizes what Antigone qualifies as *nomos*. We review what the burial of the brother mean for Antigone and then we approach the issue from the most recent studies on Greek law, focusing specially on the arrangement of the legal system that in the V b.C. takes place and which implies a change of attitude towards the unwritten laws frequently associated with Antigone.

PALABRAS CLAVE:

Sófocles-*Antígona*-*Nómos*-Ley-Familia.

KEY WORDS:

Sophocles-*Antigone*-*Nomos*-Law-Family.

One distinguishing feature of an independent legal system is the power to define the meaning of words.

(Todd, 2000: 17)

Muchos son los aspectos por los que, entre las obras conservadas de Sófocles, *Antígona*¹ se ha prestado especialmente a la reflexión y el debate. En particular, el tratamiento de las funciones de la ley que en esta obra tiene lugar ha despertado una especial curiosidad en los estudios críticos, que han reflexionado con frecuencia en torno al enfrentamiento que, reducido esquemáticamente, se produce entre los principios religiosos, eternos, familiares y tribales, representados por Antígona, y las nuevas normas de la ciudad emergente, encarnadas por Creonte. Asimismo, dentro de los desarrollos investigativos a los que esta tragedia ha dado lugar, en numerosas ocasiones se ha observado en el discurso final de la protagonista (vv. 891-928) una contradicción con –y hasta un abandono de– esas leyes eternas y no escritas:² allí, Antígona defiende su accionar aduciendo que nunca habría emprendido el entierro, en contra de la voluntad de los ciudadanos, por un hijo o un esposo muerto y que la gente sensata justificaría sólo la sepultura de su hermano ya que podría volver a tener un esposo y un hijo pero nunca un hermano, con su padre y su madre muertos. Incluso, este discurso final ha sido considerado un añadido posterior o interpolación.³ No obstante, las reflexiones teóricas posteriores han logrado superar estas lecturas y reconocer que se trata sólo de una aparente contradicción: siguiendo esta línea de análisis, podemos sostener

¹ Los pasajes citados de *Antígona* siguen la edición de Lloyd-Jones y Wilson (1990). Las traducciones nos pertenecen.

² Knox (1964: 103, 105); Willamowitz (1917); Schadewaldt.

³ Jacob (1821: 365-368); Jebb (1962 [1900]: 164-166; 258-263); Müller (1967); Page (1934: 85-91). Las posiciones de Müller, Willamowitz y Schadewaldt las encontramos en Cropp (1997: 139). En sus lecturas, ellos señalaron cierto viraje en el personaje de Antígona. En este sentido, Knox observó un intento de meditación de las razones de su acción; Willamowitz sostuvo que allí tenía lugar una retórica poco relacionada con la caracterización de Antígona a lo largo de la obra; Schadewaldt, por su parte, consideró que Antígona había abandonado su sentido de lo correcto y era asaltada por la duda. De un modo parecido, Norwood afirma que el argumento de Antígona en este pasaje es “estúpido” y que este personaje “no tiene argumento” (1999: 61).

que las afirmaciones finales de Antígona no sólo están perfectamente justificadas, sino que además participan en las aristas más representativas de la obra y se integran orgánicamente a ellas.⁴

En esta ocasión nos interesa detenernos en otra contradicción aparente, que podría desprenderse de los estudios críticos. Nos proponemos reflexionar sobre el término *nómos* utilizado por Antígona en los vv. 908 y 914 de ese pasaje, en los que califica con esa palabra la razón por la cual decide enterrar a Polinices. Pese al uso de este término, como observa Etxabe (2009: 61), sus palabras no han sido articuladas con un argumento legal. No obstante, a un estudio con tales propósitos pareciera poder objetarse el hecho de que el léxico jurídico implica ante todo generalidad,⁵ lo cual pareciera entrar en contradicción, como veremos en detalle a continuación, con la particularidad y excepcionalidad que caracteriza aquello que Antígona califica como *nómos*.

Entonces, a los efectos de precisar los sentidos sugeridos en el empleo de este término, reflexionaremos primero sobre lo que implica para Antígona el entierro de su hermano, que priorizaría por sobre el de un esposo y el de un hijo, de acuerdo con sus últimas palabras.

La sepultura de Polinices. Antígona y su comportamiento

Básicamente el *nómos* de Antígona refiere a la decisión de enterrar a Polinices, lo que no realizaría por otros familiares:

“¿En virtud de qué norma digo esto? Si un esposo se muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre, si hubiera perdido uno. Pero, al estar (mi) padre y (mi) madre ocultos en el Hades, no podría jamás nacer un hermano. Y así, según esta norma, te he honrado entre todos; (pero) a

⁴ Neuberg (1990: 54-76); Cropp (1997: 137-160); Iriarte (1998: 1-8); Foley (1998: 49-73); West (1999: 109-136); Segal (1999: 152-206); Rehm (2006: 187-218); Patterson (2006: 9-48), entre otros.

⁵ De acuerdo con esta condición de generalidad, una norma legal debe tender a permitir su aplicación a situaciones similares en el futuro (Harris, 2004: 22-24).

Creonte, esto le parece una acción errada y una terrible audacia, oh hermano". (vv. 908-915)⁶

Esta afirmación tiene lugar en un contexto de prohibición de tal sepultura: Creonte proclamó un edicto que impedía la ejecución del ritual fúnebre de Polinices, considerado un enemigo de la ciudad. Sin embargo Antígona decidió cumplir con el entierro ya que había priorizado agradar a los dioses de abajo y respetar sus leyes no escritas y eternas (vv. 74-77; 450-457).

Frente a quienes han observado en este discurso final un abandono de los principios eternos y universales que han conducido el accionar de Antígona, creemos que tales posturas desvían el análisis hacia un asunto que tiende a desdibujar el punto central de este pasaje, que está destinado centralmente a integrar esos principios en el marco de la ciudad. Pareciera que el razonamiento dicotómico que ha predominado en los análisis del asunto ha ido acompañado de una exclusión mutua de los rasgos asociados a las leyes eternas y aquellos relacionados con los principios de la ciudad.⁷ Por el contrario, consideramos que ambos sistemas de valores se presentan en la protagonista, en algún punto, yuxtapuestos, como intentaremos mostrar, en esta ocasión, en relación con ella y con su empleo del término *nómos*.

Nuestra caracterización de Antígona se contrapone, entonces, a la de buena parte de la crítica que, afectada por la tradición hegeliana, ha ponderado la asociación de este personaje con el ámbito de la familia y lo ha opuesto a la *pólis*,⁸ y con algunos autores como Segal (1999: 152-206), quien la ve como una

⁶ Τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω; / πόσις μὲν ἄν μοι κατθανόντος ἄλλος ᾦν, / καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἡμιπλακὸν / μητρὸς δ' ἐν Αἰδοῦ καὶ πατρὸς κεκευθότοι / οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἄν βλάστοι ποτέ. / Τοιῶδε μέντοι σ' ἐκπροτιμήσας' ἐγὼ / νόμῳ, Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν / καὶ δεινὰ τολμᾶν, ὦ κασίγνητον Κάρα.

⁷ En efecto, esta conclusión se desprende del estudio de Knox (1964: 102; 113), quien observa diferentes actitudes religiosas en Antígona y Creonte como extensiones de diferentes actitudes políticas, y ve en Antígona "the champion of the family against the polis".

⁸ Este alejamiento de la lectura hegeliana de Antígona, también en Iriarte (2004: 47-48).

figura marginal, fuera del ámbito cívico.⁹ Creemos que, por un lado, en el comienzo de la obra es posible observar una tendencia mucho más marcada que asocia a Antígona a las leyes familiares y provenientes de los dioses, y a la figura de Creonte con un *nómos* cívico y emanado de su propia autoridad; en efecto, ninguno personifica una justicia que sea completamente satisfactoria como principio civilizador: cada uno se mantiene en una ley que, por su parcialidad, lo destruye, de acuerdo con Segal (1999: 196) y Nussbaum (2004: 89-128). No obstante, por otro lado, también es cierto que en la tragedia los protagonistas atraviesan en menor o mayor medida un proceso de *anagnórisis* vinculado a sendos sistemas de valores que, en el caso de Antígona, se hace patente en este discurso final.

En efecto, la heroína reconoce que los ciudadanos no la están acompañando tanto como ella creía en un primer momento: frente a las expectativas que sugiere la seguridad con la que se expresaba al comienzo con respecto a la opinión de los ciudadanos,¹⁰ percibe ahora no tanto la desaprobación como la falta de comprensión de su accionar por parte de ellos, cuando unos instantes antes le expresan: “(...) [tú], por tu propia voluntad, viva y sola entre los mortales descienes al Hades” (vv. 821-822);¹¹ “Llegando al punto máximo de la osadía, has chocado con fuerza contra el elevado altar de la Justicia, oh, hija” (vv. 853-855);¹² y “Ser piadoso es una forma de reverencia, pero de ningún modo se puede avanzar contra quien regenta el poder. Y a ti un impulso obstinado te ha destruido” (vv. 871-876).¹³

⁹ Etxabe (2009: 62, n.6).

¹⁰ τοῦτοις τοῦτο παῖσιν ἀνδάνειν / λέγοιτ' ἄν, εἰ μὴ γλῶσσαν ἐγκλήσοι φόβος. (“esto [i.e., que yo obtenga gloriosa fama depositando a mi propio hermano en una sepultura] se podría decir, y complacería a todos estos, si el miedo no les tuviera trabada la lengua”, vv. 504-507).

¹¹ (...) αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ / θνητῶν Αἴδην καταβήση.

¹² Προβᾶσ' ἐπ' ἔσχατον θράσους / ὑψηλὸν ἐς Δίκας βάθρον / προσέπεσες, ὦ τέκνον, πολύ·

¹³ Σέβειν μὲν εὐσέβειά τις, / κράτος δ' ὅτῳ κράτος μέλει / παρὰ βατὸν οὐδαμᾶ πέλει, / σὲ δ' αὐτόγνωτος ὤλεσ' ὀργά.

Estas palabras la impulsan a precisar su último parlamento.¹⁴ De todo el discurso final (vv. 891-928), y entre su primera parte, vinculada con los muertos, y la tercera, relacionada con los dioses, la segunda parte (vv. 904-920) se dirige a los mortales. La explicitación de este destinatario de quien se busca la adhesión es particularmente interesante en la línea de lectura que estamos llevando a cabo por el hecho de poner atención en “aquellos con sensatez” (τοῖς φρονοῦσιν, v. 904) como evaluadores de la justicia que ha emprendido pues, como veremos, la persuasión era un elemento de importancia en la aplicación de una norma legal (Harris, 2004: 25). Allí provee el argumento de sus deberes hacia el orden social que la circunda: el *nómos* particular que la obliga a actuar en beneficio de su hermano muerto en esta circunstancia particular.

El hecho de que se trate de un *nómos* humano es en donde radica para Cropp (1997: 149-150) la ausencia de una contradicción con afirmaciones anteriores de la protagonista, en las que –a diferencia de esta ocasión– refería a un *nómos* divino ante Creonte. No obstante, en este punto diferimos con Cropp y creemos que, más que la falta de una oposición, se trata de una integración de ambos dominios. Desde el v. 904, Antígona manifiesta la percepción de que su desafío a la autoridad civil ha sido percibido más como un atentado contra las normas de la ciudad, que como un reclamo de legitimidad; por ello, en 908-915 aduce un *nómos* destinado a explicar su desobediencia en las circunstancias *particulares* de su situación *particular*: los deberes como hermana, y única pariente de sangre (omite a Ismene),¹⁵ de realizar el entierro de Polinices. Esta afirmación estuvo

¹⁴ Esta idea, según la cual las palabras de Antígona se dan en el marco de las voces de desaprobación que percibe en el cuerpo de ciudadanos, no implica la renuncia a su reclamo original, como observa Knox (1964: 103-107), sino más bien la pervivencia de lo que este investigador ha reconocido como un rasgo central de los personajes sofocleos y que es el sostenimiento heroico de la propia decisión hasta el punto de la autodestrucción.

¹⁵ Si bien debemos considerar la existencia de Ismene, Antígona se presenta en su discurso como el único miembro familiar disponible para llevar a cabo el entierro, luego de que aquélla desistiera de participar (vv. 1-99).

antes presente en sus expresiones, cuando transmitió que los deberes hacia su hermano serían reconocidos por la comunidad y enfatizó el vínculo fraterno (vv. 465-468, 502-505 y 510-511).

La elección del hermano frente a un esposo o hijo en parte se fundamenta en el hecho de que el lazo entre los hermanos en la Grecia clásica consistió en un vínculo particularmente fuerte,¹⁶ que en la obra se manifiesta mediante una tendencia marcada hacia lo endógeno, que opera en conexión con la esfera doméstica privada (Rehm, 2006: 189-190), y que los críticos observan también en el tratamiento del léxico del parentesco asociado al poder procreador femenino a lo largo de la obra.¹⁷ No obstante, lo que nos interesa considerar es el hecho de que, además de que la elección del hermano está en correspondencia con la defensa anterior de Antígona de las leyes ancestrales, también es un asunto civil, que para ella debe comprometer a la comunidad.

Al afirmar que Polinices es su hermano, destaca los lazos y responsabilidades con su familia natal y busca hacer participar a la audiencia en un reexamen de su acción, para que la perciba como el acto consciente de un miembro de la ciudadanía que está compenetrado en los asuntos familiares y políticos (Etxabe, 2009: 66). Ella no pretende afirmar que todo entierro en sí, en términos generales, justifica desatender la autoridad civil; de aquí que desistiría de realizar un entierro prohibido por el gobierno de la ciudad en el *hipotético* caso de que tuviera un esposo o un hijo que muriera. Más bien, como han señalado

¹⁶ Cox (1998: 105-129) demuestra con testimonios recogidos de la oratoria que la relación entre hermano y hermana tendió a ser un vínculo muy fuerte. A este fuerte lazo habrían contribuido ciertas condiciones, como el hecho de que el matrimonio de la hermana, luego de la dote, la dejaba fuera del reclamo de propiedades en el futuro. También a esta unión la alimentaban otros factores como la posibilidad de convertirse ella o sus descendientes en herederos, en caso de que el hermano no tuviera hijos. Esta posición de la bibliografía más reciente ha superado la postura de Jebb (1962: 262) quien sostenía que “a husband and child are on the same side of that line as a brother” cuando rechazaba la autenticidad de los vv. 905-920 y se oponía a la teoría de Bellermann, según la cual existen grados de relación y la que se da entre hermanos es particularmente fuerte.

¹⁷ Iriarte (1998: 1-8); Segal (1999: 183-190); Iriarte (2004: 45).

diversos especialistas, su decisión de llevarlo a cabo se debe a que se ve en la necesidad de realizarlo *en este caso particular* –él es su único hermano– y *en las circunstancias particulares* –ella es el único familiar directo que puede realizarlo– en las que se encuentra (Foley, 1998: 55; Rehm, 2006: 189; Patterson, 2006: 37).¹⁸ En otras palabras, quiere dejar en claro que sólo actuaría para enterrar a *este* hermano y que, como única sobreviviente de su familia debe, por lo tanto, ocuparse del ritual fúnebre (Foley, 1998: 54). Las alternativas que desarrolla, que no la impulsarían a actuar, hipotéticas, no la habrían conducido a desafiar a la autoridad civil, pero de esto no se desprende que, para ella, tales alternativas no merezcan también el entierro.¹⁹

El modo de proceder en la situación particular que le toca en suerte se conecta con lo que parecer ser un comportamiento frecuente en el mundo antiguo y en el Mediterráneo rural moderno, en donde los antropólogos observan como tendencia la función de la hija viva a actuar en situaciones en las que los parientes varones que pudieran ayudarla están ausentes (Foley, 1998: 55; 58).²⁰ De modo semejante, las circunstancias obligan a Antígona a ocupar el lugar de los varones de su familia, y, en algún sentido, a “elegir actuar (...) como un varón honorable” (Foley, 1998: 56),²¹ lo que no habría realizado con sus padres vivos. En otras palabras, si ella hubiera insistido en la necesidad de

¹⁸ Frente a esta tendencia de la protagonista a la particularización, Creonte considera que sus principios son aplicables a todas las situaciones, lo que se observa, por ejemplo, en el empleo de un lenguaje gnómico (Foley, 1998: 59-60; Segal, 1999: 162-163).

¹⁹ Ver también Knox (1964: 97).

²⁰ Para más detalles acerca del entierro como una práctica destinada a la *pólis* en su totalidad, además de la topografía funeraria, sus monumentos y el estatus de la tierra destinada a su ejecución, cf. Patterson (2006: 9-48).

²¹ En relación con este componente varonil de la protagonista, Iriarte (1998: 5-6; 2009:233) sostiene que el personaje de Antígona, si bien por un lado defiende el principio materno, es impulsada por las leyes de afecto (vv. 671-680) y podría por lo tanto asociarse al canon femenino, por otro lado es una figura que rechaza los valores clave de ese tópico por “imponer su propio criterio en el ámbito cívico griego [lo que] implica virilización”, al concebir su acción como una forma de obtener *kléos* (v. 502) y por “la soledad con la que la heroína ha enfrentado el peligro y el elogio (*épainos*) que inspira tal valentía”.

actuar en la variada gama de situaciones filiales hipotéticas que plantea, su comportamiento sería despreciado absolutamente y no sería considerado admirable por su valentía. Con la particularidad que distingue sus principios morales, hacia el final Antígona problematiza el discurso oficial y encauza sus palabras finales hacia la integración de lo eterno en lo cívico que a lo largo de *Antígona* se descubre progresivamente como el motor de la acción.

El *nómos* de Antígona desde lo político

Al exponer la excepcionalidad y los límites de su caso, y contrastarlo con el de un esposo e hijo, la hija de Edipo muestra que su desobediencia no desafía las normas de la ley generales, y que aceptar su argumento no implica algún riesgo de confrontación entre la *pólis* y la familia: la circunstancia única es que Polinices es el último hermano en su familia en extinción; por esta aniquilación de su linaje, tan excepcional, reclama una especial atención. En cambio, el entierro de un esposo o hijo habría tenido débiles razones para justificar su rebeldía porque sus muertes no implicarían la desaparición de un *génos*. Con este argumento, entonces, se propone contrastar la posibilidad de renovación de la familia que podría formar a la ineluctable extinción de su *oîkos* paterno. Al destacar la condición singular del caso, con su afirmación sugiere que su propuesta no afectará los vínculos entre la *pólis* y la familia porque no se realizaría en todos los casos sino sólo en éste (Etxabe, 2009: 69).

Su planteo tampoco desafía la ley porque no pretende rectificarla o corregirla sino presentar una alternativa. En este sentido, podríamos afirmar que *nómos*, aquí, presentan un lazo con la *pólis*. No obstante, en un contexto histórico en el que tienen lugar un ordenamiento del sistema jurídico, que implica un cambio de actitud con respecto a las leyes no escritas frecuentemente asociadas a la protagonista, *nómos* no es precisamente un estatuto legal que marque

coordinadas a una institución jurídica conformada por un organismo legislativo²² sino un argumento que en el sistema democrático naciente justifica un accionar y por el cual se reclama la validez y legitimidad que puede otorgar el cuerpo cívico. En este sentido, podemos suponer que la razón que esgrime el discurso de Antígona es consistente con los valores subyacentes en la sociedad, incluso si no son a primera vista evidentes. De todos modos, esto no implicaría que todos los miembros de la comunidad lo acepten como obligatorio: un *nómos* debe ser expresado y luego evaluado por la comunidad cívica y política en la que se lo pronuncia. Con este término, Antígona está formulando lo que piensa que es una norma socialmente válida, que justifica su desobediencia y que espera que sea apreciado al menos por aquellos con buen sentido (Burns, 2002: 553; Allen, 2005: 389-390; Etxabe, 2009: 61).

Su reclamo de legitimidad, en otras palabras, es un intento de redefinir el reino normativo poniendo en la mirada pública lo que la sociedad no percibe como ley. Pero como se trata de un reclamo al que la comunidad puede dar lugar sólo en raras ocasiones, ella tiene que presentarlo como un caso apropiadamente delimitado, y necesita que el argumento que exponga se ubique en los intersticios entre las acciones contra las leyes que son inaceptables y aquellas que, en circunstancias excepcionales, puedan ser aceptadas (Etxabe, 2009: 66). Al nombrar este argumento como '*nómos*', sugiere a sus interlocutores cómo debe entenderse su planteo: como una norma que puede validarse a partir de los principios arcanos de la comunidad y que requiere su tratamiento en el marco de una ciudad que pretenda un gobierno eficaz e inclusivo.

²² En este aspecto, seguimos a Harris (2004: 21-22), quien recomienda evitar la aplicación de una noción eurocéntrica de la ley, actuada por un cuerpo legislativo y expresada en estatutos formales y escritos, y considera esencial atender al proceso gradual, que se produjo durante varios siglos, de las leyes no escritas a los estatutos redactados. En este sentido, preferimos evitar expresiones como "conjunto de leyes" o "un código común" (Scabuzzo, 1999: 109) para referir al derecho ateniense del período clásico.

De este modo, Antígona presenta su problemática particular como un asunto sobre el que los ciudadanos deben reflexionar, lo instala en la *pólis* y le da un carácter político que al mismo tiempo se otorga a sí misma, al mostrarse como una ciudadana preocupada por asuntos familiares que, a la vez, incumben a la comunidad (Etxabe, 2009: 66). Su presencia en el escenario cívico y político, en el que impone su propio criterio²³ y plantea cuestiones de las que considera que deben ocuparse los ciudadanos, el gobierno de la ciudad y sus instituciones, si bien por un lado es provocador al transgredir las normas de decoro para las mujeres, por otro lado responde al comportamiento consciente de un ser ciudadano que desea redefinir los límites normativos de la *pólis* y que, por lo tanto, está dotado de consciencia política y social. En estos términos, podemos afirmar que la tragedia *Antígona* pone de manifiesto que desde el inicio de la democracia existe un reclamo por el reconocimiento del carácter político para las cuestiones privadas, a partir de la necesidad que manifiesta la protagonista de que éstas reciban un tratamiento en la esfera pública.

La vertiente legal del *nómos* de Antígona

Ahora bien, como mencionamos al inicio, una norma legal implica generalidad. Harris (2004: 22), por ejemplo, identifica como un atributo central de la ley la posibilidad de que se puede aplicar a todas las situaciones similares en el futuro.²⁴ Sin embargo, como observamos en los apartados anteriores, en su argumento Antígona esgrime una razón que apunta a la particularidad de la situación; incluso, si consideráramos que la generalidad de una ley se materializa al aplicarse a casos concretos como el que expone Antígona en los versos en cuestión, lo relevante, insistimos, es que el argumento de Antígona en

²³ Iriarte (1998: 5-6; 2009: 235).

²⁴ De la misma manera, este autor recoge del corpus aristotélico (*Rhe.*, *N.E.*, *Pol.*) testimonios que refuerzan el carácter general o universal que definen aquello que se nombra como *nómos* (Harris, 2004: 23-24).

favor de Polinices no tenga “el nivel de abstracción y generalidad que a menudo se asocia con la ley (Butler, 2000: 10)” (Etxabe, 2009: 61). La pregunta sería entonces cómo pueden articularse sus afirmaciones con un argumento legal o, en otras palabras, de qué modo participan y se integran en el sistema jurídico naciente de la ciudad democrática.

Al respecto, creemos que la clave está en entender la expresión ‘*nómos*’ no como parte de un vocabulario técnico específico en términos modernos, sino más bien como una palabra que, en una época en que comienza a asentarse el vocabulario jurídico, oscila entre un empleo propio de este campo y un uso que, si no está fuera de él, al menos no le es exclusivo.²⁵ Estas condiciones hacen que “(...) all such definitions [of legal terms] must therefore remain informal, in the sense that they represent occasional attempts by an individual litigant to explain the meaning of a crucial term to a particular audience of *dikastai*” (Todd, 2000: 29).

De este modo se explica la ambigüedad que presenta la voz ‘*nómos*’,²⁶ de la que Sófocles se vale para incluirla en el juego trágico del que participa este término y referir a aquello que implica y trasciende el sistema normativo específicamente democrático. Antígona, con su argumento, integra lo eterno en lo cívico, y manifiesta un comportamiento frecuente en la época, si

²⁵ En efecto, como sostiene Todd (2000: 17-36), la ley ateniense tenía un vocabulario específico pero no autónomo: ese léxico legal era el de las palabras comunes que, en el tribunal, adquirirían sentidos jurídicos específicos. Esta fuerte dependencia del contexto en el que se pronunciaban se debe, para Todd, a la ausencia de mecanismos (como los estatutos, la presencia de un jurado o de un juez) por los cuales las palabras pudieran ser definidas de modo autoritario con un significado legal. Asimismo, a esto contribuyó el hecho de que en Grecia Clásica nos encontramos con la ausencia de organismos que diferencien la práctica de la deliberación política del ejercicio jurídico; recién en Roma se gestará el ideal del tribunal autónomo de la sociedad, ajeno a presiones sociales que pudieran influenciarlo.

²⁶ En este sentido, Garner (1987: 108) sostiene que “*nomos* and related words stand not merely for ‘law’, but laws bound to centuries of *nomoi*, traditions and customs from which religion and piety cannot be excluded”. Si bien *nómos* no es meramente ‘ley’, en el período clásico comienza a ser ésta también una de sus acepciones y, cuando el poeta juega con este sentido, implica los alcances políticos del término.

consideramos el rastreo de Harris (2004: 26-34), con el que fundamenta su afirmación de que las leyes no escritas contienen los principios de legitimidad sobre los que se basan las leyes escritas de la *pólis* o, como sostiene Buis (2011: 221), que los decretos religiosos, al igual que las leyes seculares, surgen de la decisión y votación de los órganos del Estado, por lo que “responden también a un perfil cívico” como cualquier otra normativa proveniente de la Asamblea.

Por otra parte, a este panorama contribuye el hecho de que la persuasión era un elemento de importancia en la aplicación de una norma legal (Harris: 2004: 25) ya que, como mencionamos, mediante el acuerdo entre todos los ciudadanos se establecía lo que era beneficioso para la comunidad (Scabuzzo, 1999: 111; Janover, 2003: 46). En efecto, Antígona procura la adhesión de sus interlocutores al dirigirse a “las mentes sensatas” (τοῖς φρονοῦσιν, v. 904), por lo que podemos decir que su *nómos* en este discurso final se aproxima, mucho más que el decreto de Creonte, a una norma legal.

De hecho, Antígona es la única que posee argumentos legales fuertes.²⁷ En este sentido, el rastreo del uso de *nómos* y de *kérugma* en la obra permite apreciar en boca de Antígona una clara distinción semántica entre ambos, pues el uso del primer término está asociado a normas acordadas en el marco de la comunidad, mientras que el segundo refiere a órdenes emanadas de la autoridad (Creonte) destinadas a individuos específicos y no del acuerdo generado en el cuerpo de ciudadanos.²⁸ La lectura de la obra en la lengua original revela que, para la protagonista, el mandato de Creonte es un *kérugma* y no un *nómos*, cuya autoridad se funda en los dioses, el razonamiento humano y el consenso de la comunidad (Harris, 2004: 36).²⁹

²⁷ Harris (2004: 34-ss.).

²⁸ Para el rastreo y análisis del uso de *nómos* y *kérugma*, seguimos a Harris (2004: 35). Asimismo, Allen destaca que la ley legítima es pública, y se trata de una posesión colectiva y compartida (2005: 388).

²⁹ Ver también Burns (2002: 552).

Ahora bien, aquello que comprende el término *nómos* revela no sólo la riqueza semántica de este término sino además la ambigüedad implicada en él y, por lo tanto, los juegos de sentido que habilita su empleo. Se trata de una expresión ligada a los valores tradicionales enraizados en la comunidad y, a la vez, de un término que comienza a delinear un sentido jurídico en el marco de las instituciones de la *pólis*. No obstante, ese uso jurídico, como vimos, debe entenderse en articulación con otras prácticas políticas y no como un ejercicio autónomo ajeno a las presiones sociales. Si volvemos a las palabras de Todd (2000:17) del epígrafe de este trabajo, podemos afirmar que la dificultad para definir la voz '*nómos*' se debe a que, justamente, no estamos frente a un sistema jurídico independiente.

Más allá de este componente cívico de la noción de *nómos*, no debemos olvidar que Sófocles era un poeta profundamente creyente; así lo observamos, por ejemplo, en su adoración a Asclepio y su relación con creencias órfico-pitagóricas sobre la muerte rastreadas en *Traquinias* (Obrist, 2010a: 1-20; 2010b: 1-8), o también en su concepción sobre la felicidad humana como algo inestable hasta el último día de la vida de un hombre, y sujeto a la voluntad divina (Obrist, 2011a: 175-190). De este modo, un poeta con tales pensamientos sólo puede incluir lo político como un elemento que debe integrarse al plano religioso, pero nunca puede excluirlo. Sófocles percibe la nueva vida de la *pólis*, su componente político. *Antígona* es en parte una reflexión sobre las dificultades para integrar los principios arcanos en el marco de la democracia ateniense y acerca de la necesidad de tal integración.³⁰

Antígona instala al espectador ante la disyuntiva de tener que optar o de encontrar un modo de integrar elementos que a primera vista parecen disímiles:

³⁰ Iriarte (2009: 237).

debe decidir entre leyes y acciones opuestas o marcadamente diferentes (Janover, 2003: 44). En la tragedia, un sentido profundo emerge para los ciudadanos del público, relacionado con la importancia que hay que otorgarle al lugar que debe ocupar la ley, la autoridad, el *oîkos*, la *pólis* y los dioses y, de este modo, se vuelve un espacio de reflexión de la vida política ateniense.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, D. (2005) "Greek Tragedy and Law", en GAGARIN, M. y COHEN, D. (eds.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: 374-393.
- BUIS, E. J. (2011) "La musa aprende a debatir: escenificaciones femeninas de la praxis política en *Tesmoforiantes* de Aristófanes", en RODRÍGUEZ CIDRE, E. y BUIS, E. J. (eds.) *La pólis sexuada*, Buenos Aires: 201-230.
- BURNS, T. (2002) "Sophocles' *Antigone* and the History of the Concept of Natural Law", *Political Studies* 50: 545-557.
- COX, C. A. (1998) "Sibling Relationships", en *Houshold interests. Property, marriage strategies, and family dynamics in Ancient Athens*, Princeton: 105-129.
- CROPP, M. (1997) "Antigone's final speech (Sophocles, *Antigone* 891-928)", *G&R* 44: 137-160.
- ETXABE, J. (2009) "Antigone's *nomos*", *Animus* 13: 60-73. Disponible en: http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%2013/6_Etxabe.pdf.
- FOLEY, H. (1998) "Antigone as Moral Agent", en SILK, M. S. (ed.) *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford: 49-73.
- GARNER, R. (1987) "Law and Drama", en *Law & Society in Classical Athens*, London y Sydney: 95-130.

- HARRIS, E. M. (2004) "Antigone the Lawer, or the Ambiguities of *Nomos*", en HARRIS, E. y RUBINSTEIN, L. (eds.) *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London: 19-56.
- HALL, E. (1999) "The Play Dramatizes Problems Faced by Politicians", en NARDO, D. (ed.) *Readings on Antigone*, San Diego: 55-58.
- IRIARTE, A. (1998) "Antígona", *Antiqua. Jornadas sobre la Antigüedad*. Disponible en: <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/iriart.pdf>, 1-8.
- (2004) "Antigone autonomos", en COULOUBARITSIS, L. y OST, J.-F. (dirs.) *Antigone et la résistance civile*, Bruxelles.
- (2009) "Leyes sacras en el escenario político de *Antígona*", en CAMPAGNO, M., GALLEGO, J. y GARCÍA MAC GAW, C. (comps.) *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires: 229-238.
- JANOVER, M. (2003) "Mythic Form and Political Reflection in Athenian Tragedy", *Parallax* 9 (4): 41-51.
- JEBB, R. (1962 [1900]) *Sophocles. The play and fragments. Part III. Antigone*, Amsterdam.
- KNOX, B. M. W. (1964) "Antigone 2", en *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley & Los Angeles: 91-116.
- LEGRAND, Ph. E. (1967 [1932]) *Histoires*, Paris.
- LLOYD-JONES, H. y WILSON, N. G. (1990) *Sophocles fabulae*, Oxford.
- NUSSBAUM, M. C. (2004) "La *Antígona* de Sófocles: conflicto, visión y simplificación", en *La fragilidad del bien*, Madrid: 89-128.
- OBRIST, K. (2010a) "Misterio, muerte y regeneración: la apoteosis en *Traquinias*", Maestría en Estudios Clásicos, UBA, inédito.
- (2010b) "No habrá más penas ni olvido: la heroización de Heracles en *Traquinias*", *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Santa Fe.

- (2011a) “Deyanira, asesina de Heracles: un estudio de la coagulación mítica en *Traquinias* a partir del epinicio 5 y el ditrambo 16 de Baquílides”, *Veleia* 28: 175-190.
 - (2011b). “Elegir al hermano en el discurso histórico y en la tragedia. Una lectura de *Antígona* a partir del abordaje intertextual de los vv. 904-920”, Maestría en Estudios Clásicos, UBA, inédito.
- PAGE, D. L. (1934) “Some historic interpolations in Sophocles”, en *Actor’s interpolations in Greek tragedy* (pp. 85-91), Oxford.
- PATTERSON, C. B. (2006) “The Place and Practice of Burial in Sophocles’ Athens”, *Helios* 33S: 9-48.
- REHM, R. (2006) “Sophocles’ *Antigone* and Family Values”, *Helios* 33S: 187-218.
- SCABUZZO, S. (1999) “Tragedia y códigos legales: una nueva lectura de Antígona de Sófocles”, *CFC: egi* 9: 109-127.
- SEGAL, C. (1999) “*Antigone*: Death and Love, Hades and Dionysus”, en SEGAL, E. (ed.) *Greek Tragedy*, Oxford: 152-206.
- TODD, S. C. (2000) “The language of law in Classical Athens”, en COSS, P. (ed.) *The Moral World of the Law (Past and Present Publications)*, Cambridge/England: 17-36.
- WEST, S. (1999) “Sophocles’ *Antigone* and Herodotus Book three”, en GRIFFIN, J. (ed.) *Sophocles Revisited. Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford: 109-136.